

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 60 (2004)

Artikel: Zeugenschaft ohne Zeugnis? : Der 'deutsch-jüdische Dialog' bei Martin Buber, Gershom Scholem und Vladimir Jankélévitch
Autor: Klaue, Magnus
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961009>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Zeugenschaft ohne Zeugnis?

Der ‚deutsch-jüdische Dialog‘ bei Martin Buber, Gershom Scholem und Vladimir Jankélévitch

von Magnus Klaue*

I.

Am 18. 9. 1926, kurz nach Erscheinen des ersten Bandes von Martin Bubers und Franz Rosenzweigs Bibelübersetzung, schreibt Benjamin an Scholem, er habe keine Vorstellung, wem „an einer Übersetzung der Bibel ins Deutsche zur Zeit von rechts wegen liegen könnte.“ In einer Epoche, da die „Gehalte des Hebräischen“ aktualisiert würden, laufe das Übersetzungsprojekt „auf ein fragwürdiges Zur-Schau-Stellen von Dingen hinaus, welche zur Schau gestellt sich augenblicks im Lichte dieses Deutsch desavouieren“.¹ Es folgt ein Hinweis auf Kracauer, der in einer Rezension für die *Frankfurter Zeitung* die archaisierende Diktion der Buber-Rosenzweig-Übersetzung kritisiert und ihr eine unbeabsichtigte Nähe zu ‚völkischem‘ Sprachdenken vorgeworfen hatte. Benjamins Bemerkung, dass „in Deutschland ein Angriff auf Buber kein spaßhaftes Unternehmen ist“,² spielt auf die Spannungen zwischen den Intellektuellen aus dem Umfeld des *Instituts für Sozialforschung* und den Mitarbeitern des *Freien Jüdischen Lehrhauses* an, wo Rosenzweig und Buber, zeitweise aber auch Kracauer und Löwenthal unterrichteten. Lange vor Erscheinen von Kracauers Rezension kommen diese Spannungen in der Korrespondenz von Rosenzweig und Buber zum Ausdruck. Schon 1922 empört sich Rosenzweig anlässlich von Kracauers Essay „Die Wartenden“ über die

* Magnus Klaue, M. A., Freie Universität Berlin, FB Philosophie und Geisteswissenschaften, Institut für Deutsche und Niederländische Philologie, Habelschwerdter Allee 45, D-14195 Berlin.

¹ W. BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*. Band III: 1925–1930, ed. von C. GÖDDE/H. LONITZ, Frankfurt/M. 1997, S. 196.

² W. BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, S. 196.

„Nein-Prediger“, die einer „negativen Theologie“ verhaftet seien.³ 1923 schreibt er über Kracauers Rezension von *Ich und Du*: „Kracauers Besprechung [. . .] fand ich gleich inferior in Lob und Tadel und ärgere mich daß dieser Zaunkönig dasselbe zu loben und zu tadeln scheint wie ich“.⁴

Die Gründe für die Abwehr, mit der Rosenzweig und Buber auf Kracauer und Benjamin reagierten, sind kaum geklärt. Sie dürften nicht nur in der unterschiedlichen Bewertung einer Neuaneignung jüdischer Tradition durch ‚produktives Nacherleben‘ zu suchen sein, wie sie Autoren von Bubers Zeitschrift *Der Jude* propagierten,⁵ sondern auch in Rosenzweigs und Bubers Affinität zum Existentialismus. Die Unvereinbarkeit beider Fronten schlägt sich noch in den sechziger Jahren in Adornos Polemik gegen Buber im *Jargon der Eigentlichkeit* nieder. Hier soll ein anderer Aspekt dieses Streits interessieren, der mit dem Hinweis auf Bubers Popularität in Deutschland angesprochen ist – der Topos vom ‚deutsch-jüdischen Dialog‘. Die Hypostasierung dieses Begriffs zur Generalformel historischer Aussöhnung nach 1945 täuscht über seine komplizierte Geschichte hinweg. Schon die dialogische Philosophie, die Buber 1923 in *Ich und Du* skizziert und in den folgenden Jahrzehnten weiterentwickelt hat, muss bezogen werden auf die Debatte über die Möglichkeit einer deutsch-jüdischen ‚Symbiose‘, die als Alternative sowohl zur zionistischen Ideologie wie zur gescheiterten Assimilation fungieren sollte. Wenn Benjamin sich wundert, „welche Sorte Gojms über diesem Buche [die Bibelübersetzung] nun ihr Interesse für das Jüdische verlautbart“,⁶ kritisiert er ein Denken, das jene Symbiose sprachphilosophisch zu antizipieren scheint. Die Abneigung gegen die ‚Gojims‘, die die Bibelübersetzung zum Anlass für einen zweideutigen Philosemitismus nehmen, korrespondiert mit Kracauers Diagnose, die Übersetzung werde den „höchsten germanistischen Ansprüchen des Nibelungenrings“ gerecht.⁷ Statt Deutsches und Jüdisches miteinander in ein (notwendig kontroverses) Gespräch zu bringen, so der implizite Vorwurf, propagiere die Übersetzung eine Verschmelzung beider Sphären, die historische Differenzen tilgt. Das Ansehen, das Buber nach 1945 als Vordenker deutsch-jüdischer ‚Versöhnung‘

³ F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*. Band I,2: *Briefe und Tagebücher 1918–1929*, Den Haag 1979, S. 855.

⁴ F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk*, S. 912.

⁵ E. LAPPIN, Überlegungen zu jüdischer Erziehung in Martin Bubers Monatsschrift *Der Jude*, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 2001, S. 259–284, dort S. 264ff.

⁶ W. BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, S. 197.

⁷ S. KRACAUER, Die Bibel auf Deutsch, in: S. KRACAUER, *Das Ornament der Masse*, Frankfurt/M. 1963, S. 173–186, dort S. 180.

gewann, verleiht dieser Kritik besondere Relevanz, erscheint doch der Disput über die Triftigkeit seines Dialogkonzepts und seiner Bibelübersetzung als Vorwegnahme des in den sechziger Jahren von Scholem initiierten Streits über den ‚deutsch-jüdischen Dialog‘.

Im Folgenden möchte ich Bubers Dialogik skizzieren und auf seine übersetzungstheoretischen Reflexionen beziehen. Mit Scholems Kritik an der politischen Wendung des Dialogbegriffs sowie mit Vladimir Jankélévitchs Ablehnung deutsch-jüdischer Verständigung nach 1945 werden schliesslich zwei gegenläufige Versuche vorgestellt, die *Verweigerung* des Dialogs als Konstituens historischer Zeugenschaft nach Auschwitz zu verstehen.

II.

Die Vorstellung von der Ich-Du-Beziehung als innerweltlicher ‚Verwirklichung‘ des Gottesbezugs, wie sie Buber in den zwanziger Jahren entwickelt hat, muss verstanden werden als Reaktion auf den Zerfall religiöser Erfahrungsgehalte, insbesondere auf die Entfremdung deutscher Juden von ihren jüdischen Wurzeln und von der deutschen Nationalkultur. Bubers Dialogik ist insofern Ausdruck jener historischen Konstellation, die Karl Blumenfeld „postassimilatorisch“ genannt hat.⁸ Die Erfahrung des rassistischen Antisemitismus liess die Assimilation des deutschen Judentums spätestens seit der Jahrhundertwende als ebenso illusorisch erscheinen wie die Rückkehr zu den eigenen Wurzeln. In dieser Situation wurde Bubers Dialogik als Versprechen einer Praxis wahrgenommen, die die geschichtlichen Zerwürfnisse transzendieren und den Hiatus zwischen religiösem und säkularem Leben überwinden könnte. Insofern verortet Kracauer sie zu Recht im Kontext der Erweckungsbewegungen der zwanziger Jahre, die Religion nicht als „theoretische Bewußtseinstellung“, sondern als „Form des Existierens“ begreifen wollten.⁹ Dieser Anschauung widerspricht er mit der Behauptung, „der Zugang zur Wahrheit“ liege heute „im Profanen“.¹⁰ Fast vierzig Jahre später argumentiert Adorno ähnlich, wenn er Buber die Hypostasierung der Ich-Du-Beziehung zum „Ort der Wahrheit“ vorwirft:

„Seitdem Martin Buber den Kierkegaardschen Begriff des Existentiellen [. . .] zu einer Haltung schlechthin frisierte, herrscht die Neigung, den metaphysischen Gehalt vorzustellen als an die sogenannte Beziehung von Ich und Du gebunden. Er

⁸ E. LAPPIN, Überlegungen zu jüdischer Erziehung, S. 260.

⁹ S. KRACAUER, Die Bibel auf Deutsch, S. 174.

¹⁰ S. KRACAUER, Die Bibel auf Deutsch, S. 186.

wird an die Unmittelbarkeit des Lebens überwiesen, Theologie festgemacht an Bestimmungen der Immanenz“.¹¹

Interessanterweise beziehen sich all diese Polemiken auf Bubers *Sprache*. Benennt Benjamin „dieses Deutsch“, die Sprachgestalt der Bibelübersetzung, als Grund für die Diskreditierung des Vorhabens, betont Kracauer, seine Kritik der Übersetzung betreffe vor allem „die in sich geschlossene *deutsche Sprachform*“.¹² In Rekurs auf Benjamins Aurabegriff deutet Adorno den Jargon der Eigentlichkeit, dem er Bubers Dialogik subsumiert, als rhetorische Erschleichung von Transzendenz: „Sakral ohne sakralen Gehalt, gefrorene Emanationen, sind die Stichwörter des Jargons der Eigentlichkeit Verfallsprodukte der Aura. [. . .] Die Dauerrüge wider die Verdinglichung, die der Jargon darstellt, ist verdinglicht“.¹³

Inwiefern „der Begriff des Existentiellen“ schon in *Ich und Du* „zu einer Haltung schlechthin frisiert“ wird, ist freilich erst zu zeigen. Die Verknüpfung von ‚Eswelt‘ und ‚Duwelt‘, die die Rückbindung der heiligen an die profane Sphäre ermöglicht, lässt sich vorerst auch freundlicher deuten. Gerade indem Buber den Bezug auf Transzendenz der Immanenz der Lebenswelt einschreibt und den theologischen Wahrheitsgehalt nicht auf abstrakte Gebote reduziert, sondern an die Glaubenserfahrung koppelt, wird er Kracauers Prämisse, der Zugang zur Wahrheit liege im Profanen, auf seine Weise gerecht. Nicht die Aufwertung der Ich-Du-Beziehung ist die Schwäche dieser Konstruktion, sondern die undialektische Vorstellung einer unmittelbaren Realisierung dieser Beziehung im Hier und Jetzt. Das Verhältnis von ‚Eswelt‘ und ‚Duwelt‘ ist dabei zwiespältig. Einerseits scheint Buber beide Sphären als apriorische Daseinsmodi anzusehen, andererseits unterliegt ihre Relation historischen Veränderungen: „Die Geschichte des Einzelnen und die der Menschengattung stimmen [. . .] in dem einen jedenfalls überein, daß sie eine fortschreitende Zunahme der Eswelt bedeuten“.¹⁴ Unter „Zunahme der Eswelt“ versteht Buber den Siegeszug instrumenteller Vernunft, die in den „Strom der Wechselwirkung“,¹⁵ der die ‚Duwelt‘ konstituiert, eingreift und die lebendigen Beziehungen der Menschen untereinander wie mit der Natur zu starren Subjekt-Objekt-Relationen gerinnen lässt. Die Ursachen, die er für diesen Prozess angibt, rücken seine Argumentation in die Nähe der von Lebensphilosophie und Existentialismus geprägten Zi-

¹¹ T. W. ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt/M. 1964, S. 17.

¹² S. KRACAUER, *Die Bibel auf Deutsch*, S. 174–175.

¹³ T. W. ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit*, S. 12.

¹⁴ M. BUBER, *Ich und Du*, Heidelberg 1974, S. 47.

¹⁵ M. BUBER, *Ich und Du*, S. 38.

vilisationskritik. Der „gesellschaftlichen Differenzierung“ sowie der „technischen Leistung“¹⁶ sei die Dominanz der ‚Eswelt‘ zuzuschreiben. Dass hinter solchen Formulierungen auch die Kritik an der Verselbständigung sozialer Institutionen steht, wird deutlich, wenn Buber die ‚Eswelt‘ als Sphäre der „Einrichtungen“ beschreibt, der eine Sphäre blosser Innerlichkeit und Privation gegenüberstehe:

„Unter dem Grundwort der Trennung stehend, das Ich und Es voneinanderhält, hat er [der Mensch] sein Leben mit den Mitmenschen in zwei sauber umzirkte Reviere geschieden: [. . .] Es-Revier und Ich-Revier. Einrichtungen sind das ‚Draußen‘, in dem man sich zu allerlei Zwecken aufhält [. . .]. Gefühle sind das ‚Dinnen‘, in dem man lebt und sich von den Einrichtungen erholt“.¹⁷

Anders, als Adorno nahelegt, begegnet Buber der Herrschaft der Institutionen über die Menschen also nicht mit abstrakter Berufung auf die Ich-Du-Beziehung als blossem Komplement. Vielmehr wird diese vorgestellt als ein Drittes, das die Dichotomie von Innerlichkeit und Entfremdung übersteigt. Entsprechend geht die Aufwertung des Dialogs mit einer Disqualifizierung von ‚Gefühl‘ und ‚Erfahrung‘ einher, die für Buber partikuläre, solipsistische Modi der Wahrnehmung sind. Die Idolatrie des Gefühls reproduziert in Bubers Augen die Entgegensetzung von öffentlicher und privater Sphäre, die den einzelnen in beide Bereiche einschliesst und unverkürzte Kommunikation verhindert: „Daß Gefühle kein persönliches Leben ergeben, haben erst wenige verstanden“.¹⁸ Solange das Gefühl als Domäne von Innerlichkeit den sozialen Institutionen nur gegenübersteht, kann kein authentisches Miteinander realisiert werden. Vielmehr entsteht „die wahre Gemeinde“ – hier wendet sich Buber gegen den sektiererischen Teil der Lebensreformer –

„nicht dadurch, daß Leute Gefühle füreinander haben [. . .], sondern durch diese zwei Dinge: daß sie alle zu einer lebendigen Mitte in lebendig gegenseitiger Beziehung stehen und daß sie untereinander in lebendig gegenseitiger Beziehung stehen“.¹⁹

Konkretisieren lassen sich die Begriffe der „lebendigen Mitte“ und der „Beziehung“, wenn man bestimmt, wogegen sie abgegrenzt werden. Die von „Beziehung“ durchwirkte ‚Duwelt‘ muss verstanden werden als Gegenentwurf zur Reduktion von Sprache auf ihre Mitteilungsfunktion sowie zur Hypostasierung subjektiver Erfahrung gegenüber der Objektivität der Lebenswelt. Erfahrung und Gefühl sind für Buber keine Alternative zur subsumierenden Vernunft, sondern defizitäre Wahrnehmungsmodi. Als solche

¹⁶ M. BUBER, *Ich und Du*, S. 48.

¹⁷ M. BUBER, *Ich und Du*, S. 53–54.

¹⁸ M. BUBER, *Ich und Du*, S. 55.

¹⁹ M. BUBER, *Ich und Du*, S. 56.

werden sie der Liebe, die den Solipsismus des Gefühls sprengt, und der Beziehung, die den Empirismus der Erfahrung transzendiert, entgegengesetzt. Liebe und Beziehung zeichnen sich durch Intersubjektivität und Unverfügbarkeit aus: „Gefühle werden ‚gehabt‘; die Liebe geschieht. [. . .] die Liebe haftet dem Ich nicht an, so daß sie das Du nur zum ‚Inhalt‘, zum Gegenstand hätte; sie ist *zwischen* Ich und Du“.²⁰ Als Transgression der Dichotomie von Subjekt und Objekt sind Liebe und Beziehung weder bloßer Gegenstand einer Wahrnehmung, noch brechen sie als ausserhalb der Lebenswelt Stehendes in diese ein, sondern sie bleiben gebunden an die intersubjektiv verbürgte Realität, über die sie hinausweisen. Gefühl und Erfahrung sind dagegen zutiefst partikular und werden von Buber auf eine Stufe gestellt mit instrumentellen Verhaltensweisen wie dem „Erwerben von Kenntnissen“ und deren „Verwendung“.²¹ Wer die Welt ‚erfährt‘, habe keinen Anteil an ihr, denn „die Erfahrung ist ja ‚in ihm‘ und nicht zwischen ihm und der Welt“.²² Der Begriff der Erfahrung verdankt sich Dilthey, der sie vom „Erlebnis“ unterscheidet, das eine „unmittelbare Wirklichkeit“ erfasse und das Subjekt mit dem ‚Lebensstrom‘ verbinde.²³ Diese lebensphilosophische Gedankenfigur, wonach das individuierte Selbst sich entäussern und als Selbst zerstören muss, um am ‚Leben‘ teilzuhaben, verleiht Bubers Kritik der instrumentellen Rationalität ihre Schärfe, führt aber auch zu der Tendenz, die empirische Wirklichkeit ihrer Partikularität wegen abzuwerten. In der lebensphilosophischen Aversion gegen den Begriff der Erfahrung steckt, ähnlich wie in der existentialistischen Depotenzierung des ‚Daseins‘ in Relation zum ‚Sein‘, eine latente Ignoranz gegenüber der Realität der Subjekte. Pragmatische Kommunikation wird zugunsten eines begriffslosen ‚Schauens‘ abqualifiziert:

„Im Schauen eines Gegenüber erschließt sich dem Erkennenden das Wesen. Er wird, was er gegenwärtig geschaut hat, wohl als Gegenstand fassen, mit Gegenständen vergleichen [. . .]. Aber im Schauen war es kein Ding unter Dingen, kein Vorgang unter Vorgängen, sondern ausschließlich gegenwärtig. [. . .] Daß das Allgemeine gedacht wird, ist nur eine Abwicklung des knäuelhaften Ereignisses, da es im Besondern, im Gegenüber geschaut wurde“.²⁴

Um in die diskursive Erkenntnis einzugehen, muss jeder Gegenstand isoliert und klassifiziert, mithin zum „Ding unter Dingen“ abgetötet werden. Das

²⁰ M. BUBER, *Ich und Du*, S. 22.

²¹ M. BUBER, *Ich und Du*, S. 48.

²² M. BUBER, *Ich und Du*, S. 12.

²³ P. MENDES-FLOHR, *Mystik und Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu ‚Ich und Du‘*, Königstein/Ts. 1979, S. 11.

²⁴ M. BUBER, *Ich und Du*, S. 50–51.

„Ereignis“, das von diskursiver Erkenntnis nicht erfasst werden kann, entspricht dem Diltheyschen ‚Erlebnis‘ mit dem Unterschied, dass Buber dessen intersubjektiven Charakter hervorhebt. Evident wird dies in den sprachgeschichtlichen Erörterungen, mit denen er seine Dialogik anthropologisch fundiert. Die Sprache, die Buber der ‚Duwelt‘ zuordnet, meint ein mimetisches Verhalten, das mit den Objekten, auf die es sich bezieht, affektiv verbunden ist. Buber erläutert dies unter Rückgriff auf die Bedeutung des ‚Mana‘ in der Zeichenordnung primitiver Völker. Diese verständigten sich mit Worten, in denen „die gelebte Beziehung“²⁵ präsent sei, der die Worte sich verdanken. So gebrauchten Eingeborene als Begrüßungen Sätze wie „Ich sehe dich!“ oder „Rieche mich!“²⁶ worin die sinnliche Qualität direkter Kommunikation mitschwingt, die in der diskursiven Sprache zugunsten der Mitteilungsfunktion suspendiert wird. ‚Mana‘ ist sowohl „primitive Abstraktion“,²⁷ Vorstufe zur diskursiven Begriffsbildung, als auch Gegenentwurf zur instrumentellen Sprache, die „aus der Zerschneidung der Urerlebnisse“²⁸ resultiert. Wie die Kommunikation der ‚Primitiven‘ folgt die Neigung des Kindes, „sich alles zum Du zu machen“, keiner Aneignungslogik, sondern einem „Trieb zur Allbeziehung“.²⁹ Nicht nur anthropologisch, auch ontogenetisch steht diese Beziehung am Anfang jeder Entwicklung und wird erst durch Eingriff der instrumentellen Vernunft verstümmelt:

„Es ist eben nicht so, daß das Kind erst einen Gegenstand wahrnehme, dann etwa sich dazu in Beziehung setze; sondern das Beziehungsstreben ist das erste, die aufgewölbte Hand, in die sich das Gegenüber schmiegt; [. . .] das Dingwerden aber ein spätes Produkt, aus der Zerschneidung der Urerlebnisse [. . .] hervorgegangen“.³⁰

Die Ich-Du-Beziehung, die in der ‚begreifenden‘ Kontaktaufnahme („die aufgewölbte Hand“) präfiguriert ist, vollzieht sich nicht im Austausch von Argumenten, sondern in einer sinnlich-taktilen Sprache. In „Zwiesprache“ von 1930 unterscheidet Buber konsequent den „echten“ vom „technischen“ Dialog und vom „dialogisch verkleideten Monolog“.³¹ Der technische Dialog ist heteronom, weil er „der Notdurft der sachlichen Verständigung“ dient, der ‚dialogische‘ Monolog ist vom Wunsch bestimmt, „das eigene Selbstgefühl“ zu bestätigen.³² Das ‚echte‘ Gespräch dagegen setzt ein leben-

²⁵ M. BUBER, *Ich und Du*, S. 26.

²⁶ M. BUBER, *Ich und Du*, S. 26.

²⁷ M. BUBER, *Ich und Du*, S. 29.

²⁸ M. BUBER, *Ich und Du*, S. 30.

²⁹ M. BUBER, *Ich und Du*, S. 35.

³⁰ M. BUBER, *Ich und Du*, S. 35–36.

³¹ M. BUBER, *Zwiesprache*, in: M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1979, S. 137–196, dort S. 166.

³² M. BUBER, *Zwiesprache*, S. 166–167.

diges Gegenüber und das Absehen von partikularen Interessen voraus. Zwar verwirklicht es sich im intersubjektiven Austausch, vollendet sich aber „außerhalb der mitgeteilten oder mitteilbaren Inhalte, auch der persönlichsten, und doch nicht etwa in einem ‚mystischen‘, sondern in einem im genauen Sinn faktischen [. . .] Vorgang“.³³ Einerseits soll es eingebettet sein in die Alltagskommunikation, andererseits deren bedingte Sphäre überschreiten.

Die Problematik dieser Konstruktion lässt sich an Bubers Beispielen veranschaulichen. In „Zwiesprache“ erwähnt er ein Gespräch, das im Frühjahr 1914 zwischen europäischen Intellektuellen stattfand, um der Kriegsgefahr zu begegnen. Die Debatte sei von einer „Rückhaltlosigkeit“ geprägt gewesen, „deren substantielle Fruchtbarkeit ich kaum je so stark erfahren habe: sie wirkte auf alle Teilnehmer so, daß das Fiktive zerfiel und jedes Wort Tatsache war“.³⁴ Dabei sei ein Streit zwischen Buber und einem Christen über Unterschiede des Jesus-Bildes mit einem „Bruderkuß“ der Disputanten beendet worden: „[I]n dieser Wandlung erfüllte sich die Dialogik. Die Meinungen waren versunken, leibhaftig geschah das Faktische“.³⁵ Bemerkenswert ist, wie ‚Fiktion‘ und ‚Faktizität‘ hier definiert werden. Müssen „die Meinungen“ versinken, damit „das Faktische“ sich ereignet, gehören Meinungen offenbar dem Reich des ‚Fiktiven‘ an, das zerfallen muss, damit „jedes Wort Tatsache“ wird. Die Frage, ob Meinungen nicht auf Unterschiede in der Sache verweisen können, wird verdrängt zugunsten der Beschwörung einer Faktizität, die über das Daseiende schon deshalb hinaus sein soll, weil sie inhaltlich unbestimmt bleibt. Da das Sprechen *über* Tatsachen unaufhebbare Differenzen aufdecken könnte, muss der argumentative Diskurs suspendiert, das „Wort“ selbst zur „Tatsache“ erklärt werden. Der Bruderkuß, eine ritualisierte Geste zur Verschleierung fortbestehender Konflikte, mutiert zur dialogischen Handlung schlechthin. Der Einwand, Bubers Dialogik beziehe „komplexe Sozialverhältnisse“ nicht ein und werde durch Hinweise auf die „verwaltete Welt“ nicht substantiell getroffen,³⁶ ist daher verfehlt. Gerade die Institutionen der verwalteten Welt sollen dialogisch umgeformt werden:

„Kann, so fragen Sie lachend, der Leiter eines großen technischen Unternehmens dialogische Verantwortung üben? Er kann es. Denn er übt sie, wenn er sich den von

³³ M. BUBER, *Zwiesprache*, S. 144.

³⁴ M. BUBER, *Zwiesprache*, S. 145.

³⁵ M. BUBER, *Zwiesprache*, S. 146.

³⁶ M. LESCH/W. LESCH, Verbindungen zu einer anderen Frankfurter Schule. Zu Kracauers Auseinandersetzung mit Bubers und Rosenzweigs Bibelübersetzung, in: M. KESSLER/T. Y. LEVIN (ed.), *Siegfried Kracauer. Neue Interpretationen. Akten des Internationalen Interdisziplinären Kracauer-Symposiums, Weingarten, 2. – 4. März 1989*, Tübingen 1990 (= Stauffenburg-Colloquium 11), S. 171–193, dort S. 181.

ihm geleiteten Betrieb [. . .] in dessen Konkretheit vergegenwärtigt; wenn er ihn also [. . .] als einen Zusammenhang gesichthabender, namenhabender, biographiehabender Personen erfährt“.³⁷

Der Versuch, die Dialogik sozial zu konkretisieren, gerät zum Leitfaden für die menschenfreundliche Ausbeutung Lohnabhängiger. Die Anrufung der ‚Person‘, die hinter der entfremdeten Fassade verborgen sei, dient der Rechtfertigung des Betriebs, der den Abhängigen jenes Menschenantlitz raubt, das er beschwört. Der Begriff des Menschen, so Adorno, lasse sich

„als Schmieröl in die gleiche Maschinerie spritzen, die er einmal stürmen wollte. Sein unterdessen verdampftes Pathos hallt nach in der Ideologie, der Betrieb, den die Menschen bedienen müssen, sei um ihretwillen da“.³⁸

Bubers Lob dialogischer Verantwortung liest sich wie eine Illustration dieser These und widerspricht seiner Prämisse, wonach die dialogische Beziehung die empirische Wirklichkeit sprengen soll. Die der ‚Duwelt‘ eingeschriebene Utopie, die heteronome Realität könne von den Menschen selbst, im intersubjektiven Austausch und in Absehung von ihren sozialen Rollen, überschritten werden, wird dadurch desavouiert. Die ‚Eswelt‘ erscheint nicht mehr als zu Negierendes, sondern als Milieu für die Genese des ‚echten‘ Gesprächs. Konsequenter spricht Buber zwar vom „Panzer“ der ‚Eswelt‘, der nur für „Augenblicke“ gesprengt werden könne,³⁹ verwendet zur Beschreibung der Relation von ‚Eswelt‘ und ‚Duwelt‘ aber die Metapher vom verpuppten Schmetterling: „Das Es ist die Puppe, das Du der Falter“.⁴⁰ Der „Panzer“, der die Individuen in die Handlungszusammenhänge des Alltags einsperrt, ist zugleich die „Puppe“, aus der sich die ‚Duwelt‘ entwickeln kann. Zwar konzidiert Buber, „die Bedingtheit der Menschen von den ‚Verhältnissen‘“ nehme zu,⁴¹ doch fügt er an: „[D]ieses Wachsen ist das Reifen einer Aufgabe, nicht im Sollen, sondern im Dürfen und Bedürfen [. . .]. Es gilt, der pantechnischen Sucht oder Gewöhnung zu entsagen, die mit jeder Situation ‚fertig wird“.⁴² Die Überhöhung des Begriffs der Situation geht einher mit der Apologie realer Unfreiheit. „Bedingtheit“, „Schicksal“ und ‚Bedürftigkeit‘ – Metaphern der Heteronomie – werden umgedeutet zu positiven Voraussetzungen der dialogischen Beziehung, während die Fähigkeit, mit Situationen ‚fertig‘ zu werden, als stumpfer Pragmatismus disqualifiziert wird. Dem behavioristischen Reagieren, das Buber

³⁷ M. BUBER, *Zwiesprache*, S. 194–195.

³⁸ T. W. ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit*, S. 54.

³⁹ M. BUBER, *Zwiesprache*, S. 153.

⁴⁰ M. BUBER, *Ich und Du*, S. 25.

⁴¹ M. BUBER, *Zwiesprache*, S. 196.

⁴² M. BUBER, *Zwiesprache*, S. 196.

als ‚Fertigwerden‘ beschreibt, wird nicht die Utopie einer selbstbestimmten Menschheit, sondern eine *sinnerfüllte* Unfreiheit entgegengehalten, die als „Verantwortung“ umschrieben wird: „Ein neuerschaffenes Weltkonkretum ist uns in die Arme gelegt worden; wir verantworten es. Ein Hund hat dich angesehen, du verantwortest seinen Blick“.⁴³ Da kein Jenseits der ‚Eswelt‘ mehr gedacht werden kann und doch an der Vorstellung sinnerfüllter Immanenz festgehalten werden soll, müssen triviale Erfahrungen zu existentiellen Situationen hypostasiert werden, die es dem, der sich zu ‚entscheiden‘ vermag, erlauben, die „feste Schale des Alltags“⁴⁴ zu sprengen. In „Zwiesprache“ beschreibt Buber es daher als Fortschritt, die Auffassung aufgegeben zu haben, wonach das Religiöse „Heraustritt, Ekstasis“ sei.⁴⁵ Statt dessen habe er die lebensweltliche Immanenz religiöser Erfahrung erkannt: „Ich kenne keine Fülle mehr als die Fülle jeder sterblichen Stunde an Anspruch und Verantwortung“.⁴⁶ Ob diese vermeintliche Abkehr von der Erlebnismystik der Fortschritt gewesen ist, als der sie in der Forschung mehrheitlich gedeutet wird,⁴⁷ ist zweifelhaft. Die mystische Erfahrung hält die Unzulänglichkeit der empirischen Realität immerhin fest, indem sie die ‚Ekstasis‘ als Einbruch des schlechthin Anderen bestimmt. Bubers Dialogik dagegen weist Affinitäten zur in den zwanziger Jahren populären ‚Theologie der Krise‘ auf, die die individuelle Glaubensentscheidung gegen den Bezug auf Geschichte ausspielt. Wie für die ‚Theologie der Krise‘ alle „Berücksichtigungen der Zeitlage“ ein „Ausweichen“ sind, „mit dem der Mensch die Entscheidung flieht“,⁴⁸ appelliert Buber undialektisch an die Verantwortung des einzelnen: „Wer mit gesammeltem Wesen, mit auferstandner Beziehungskraft zu ihr ausgeht, wird der Freiheit inne. Und vom Glauben an die Unfreiheit frei werden heißt frei werden“.⁴⁹ Die Illusion, wonach die Aufgabe des *Glaubens* an die Unfreiheit mit der Beseitigung realer Unfreiheit koinzidiert, führt zu einem Freiheitsbegriff, der den Status quo als Bedingung der Möglichkeit des Dialogs bejaht: „Den Menschen, dem die Freiheit verbürgt ist, bedrückt die Ursächlichkeit nicht. Er weiß, daß sein sterbliches Leben seinem Wesen nach ein Schwingen zwischen Du und Es ist, und spürt dessen Sinn“.⁵⁰ Dem

⁴³ M. BUBER, *Zwiesprache*, S. 163.

⁴⁴ M. BUBER, *Zwiesprache*, S. 157.

⁴⁵ M. BUBER, *Zwiesprache*, S. 158.

⁴⁶ M. BUBER, *Zwiesprache*, S. 159.

⁴⁷ P. MENDES-FLOHR, *Mystik und Dialog*, S. 131ff.

⁴⁸ H. KOHN, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880–1930*, Köln 1961, S. 219.

⁴⁹ M. BUBER, *Ich und Du*, S. 71.

⁵⁰ M. BUBER, *Ich und Du*, S. 64.

Individuum wird die Autonomie zugesprochen, sich durch einen reinen Willensakt von den Unzulänglichkeiten der Realität loszusagen, während die Realität angesichts dieser stets offenen Möglichkeit ihren defizitären Charakter verliert. Dass die Realisierung der Ich-Du-Beziehung in dieser Konstruktion an unverfügbare Augenblicke gebunden bleibt, bestätigt den Konnex, den Adorno zwischen Bubers Dialogik und Benjamins Begriff der Aura herstellt, welcher ebenfalls eine emphatische Augenblickserfahrung beschreibt. Um die Verwurzelung der ‚Duwelt‘ in der ‚Eswelt‘ zu illustrieren, erwähnt Buber eine Alltagssituation, die auch bei Benjamin begegnet: „Blicke, die im Getümmel der Straße aufflattern zwischen Unbekannten, die aneinander gleichbleibenden Schritts vorübergehen“.⁵¹ Die Blicke Unbekannter in der Grossstadt spielen eine wichtige Rolle in Benjamins 1939 publizierter Studie „Über einige Motive bei Baudelaire“, wo die Aura als Erfahrung der Reziprozität des Blicks bestimmt wird: „Dem Blick wohnt aber die Erwartung inne, von dem erwidert zu werden, dem er sich schenkt. Wo diese Erwartung erwidert wird [. . .], da fällt ihm die Erfahrung der Aura in ihrer Fülle zu“.⁵² Laut Benjamin, für den die auratische Erfahrung weniger im Rahmen einer Theorie der Intersubjektivität als zur Bestimmung der Autonomie des Kunstwerks relevant wird, ist der Aurabegriff indes selbst historisch. Der Gestus kontemplativer Sammlung wird in der von Schockerlebnissen bestimmten Moderne zur Ideologie depraviert, die den realen Verlust der Möglichkeit von Kontemplation verschleiert. Baudelaire beschreibt dagegen „Augen, von denen man sagen möchte, daß ihnen das Vermögen zu blicken verloren gegangen ist“.⁵³ Dass Buber zur Illustration der Ich-Du-Beziehung auf die gleiche Topographie zurückgreift, die bei Benjamin zur Veranschaulichung des *Auraverlusts* dient, zeigt zweierlei: Einerseits verdankt sich die Aufwertung der ‚Duwelt‘ selbst der Erfahrung universaler Entfremdung, die den Einbruch von Transzendenz nur für Augenblicke zuzulassen scheint. Andererseits zieht Buber nicht Benjamins Konsequenz der Historisierung des Aurabegriffs, sondern betreibt seine Re-Ontologisierung unter dem Vorzeichen von ‚Ich und Du‘.

⁵¹ M. BUBER, *Zwiesprache*, S. 144.

⁵² W. BENJAMIN, *Über einige Motive bei Baudelaire*, in: W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*. Band I,2, ed. von R. TIEDEMANN/H. SCHWEPPEHÄUSER, Frankfurt/M. 1974, S. 605–653, dort S. 646.

⁵³ W. BENJAMIN, *Über einige Motive bei Baudelaire*, S. 648.

III.

Die Tendenz zur Vermenschlichung theologischer Gehalte prägt auch Bubers übersetzungstheoretische Schriften. Rosenzweigs Arbeiten zur Übersetzungstheorie, vor allem „Die Schrift und Luther“ (1926) sowie sein „Nachwort zu den Hymnen und Gedichten des Jehuda Halevi“ (1922/23), behandeln das Verhältnis von fremder und eigener Sprache als Konstituens des Übersetzungsprozesses. Ausgangspunkt von Bubers Essay „Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift“ (1954) ist dagegen die Frage, wie der Gehalt der Schrift dem ‚heutigen Menschen‘ nahebringen sei. Indem er den ‚Dialog‘ von fremder und eigener Sprache im Rahmen der Frage nach dem Verhältnis von Leser und Text untersucht, reduziert Buber das Problem der Übersetzbarkeit tendenziell auf ein *Wirkungsproblem*. Seine Überlegungen müssen vor dem Hintergrund der in *Ich und Du* entworfenen Dialogik verstanden werden. So lässt sich das Bild, das er vom ‚heutigen Menschen‘ zeichnet, auf seine Kritik der ‚Eswelt‘ beziehen. Statt die Schrift als „Abdruck einer lebensumschließenden Wirklichkeit“ wahrzunehmen, bringt ihr der „heutige Mensch“, wie es heisst, „ein Interesse des abgelösten, in autonome ‚Bereiche‘ aufgeteilten Geistes“ entgegen.⁵⁴ Dieses verdinglichte Interesse entspricht der Differenzierung der ‚Eswelt‘ in ‚Einrichtungen‘, wie sie Buber in *Ich und Du* kritisiert hat. Wenn Buber das „religionsgeschichtliche“, „kulturgeschichtliche“ und „ästhetische“ Interesse⁵⁵ an der Schrift gleichermassen als Instrumentalisierung ihres Gehalts ablehnt, stellt er die Popularisierung von Religion auf eine Stufe mit ihrer wissenschaftlichen Erläuterung. Darin liegt insofern ein Widerspruch, als Theologie und Religionsgeschichte im Gegensatz zum „Vulgärgespräch“ nicht die „Wortgeläufigkeit“⁵⁶ befördern, sondern der Konsumierbarkeit des biblischen Textes entgegenarbeiten. Jede historische Explikation nimmt dem Urtext den Schein unmittelbarer Verständlichkeit und macht ihn insofern ‚fremd‘. Nicht um die Schrift dem Alltagsverständnis nahebringen, sondern um ihrer Fremdheit innerhalb der säkularen Gesellschaft gerecht zu werden, wäre Kracauer zufolge denn auch ein textkritischer Kommentar notwendig:

„Nicht den geringsten Zweifel duldet, daß ein Kommentarwerk, das [...] den Urtext nur klären und konservieren wollte, den Geist der von ihm bewußt in Stummheit eingesenkten Schrift getreuer durch die Zeiten trüge als der romantisch-

⁵⁴ M. BUBER, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*, in: M. BUBER/F. ROSENZWEIG, *Die fünf Bücher der Weisung. Verdeutscht*, Köln, Olten 1954, S. 3–44, dort S. 4.

⁵⁵ M. BUBER, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*, S. 4.

⁵⁶ M. BUBER, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*, S. 10.

willkürhafte Versuch Bubers und Rosenzweigs, der ihn unzeitig zum Reden zwingen möchte“.⁵⁷

Für Buber dagegen arbeiten Popularisierung *und* Historisierung der Schrift einer dialogischen Rezeptionserfahrung entgegen. Nicht die Betonung der Fremdheit des Schriftgehalts, sondern eine „neue Unbefangenheit“⁵⁸ strebt er an, die er gegen Formen leichtfertigen Konsums abgegrenzt wissen möchte. Der Leser müsse

„sich dem neugewordenen Buch stellen, nichts von sich vorenthalten [. . .]. Er liest laut, was dasteht, er hört das Wort, das er spricht, und es kommt zu ihm, nichts ist präjudiziert, der Strom der Zeiten strömt, und dieses Menschen Heutigkeit wird selber zum auffangenden Gefäß“.⁵⁹

Wie das ‚echte‘ Gespräch sich auf ein anwesendes Gegenüber bezieht und als Kommunikation jenseits des diskursiven Austauschs gedacht wird, setzt die dialogische Rezeption die sinnliche Wahrnehmbarkeit des Wortes, sein ‚Ausprechen‘ und ‚Hören‘ voraus. Nicht nur das Bild des ‚Stroms‘, auch ihr Augenblickscharakter verbindet diese Erfahrung mit der Ich-Du-Beziehung. Die Rezeption der Schrift unterbricht das historische und ästhetische ‚Interesse‘ zugunsten einer diskursiv nicht fassbaren Offenbarung:

„Wir lesen Rechts- und Ritualvorschriften von nüchternster, sachlichster kasuistischer Präzision, und plötzlich teilt sich uns daraus ein verschwiegenes Pathos mit. Wir lesen Psalmen, die uns nichts anderes zu sagen scheinen als den Hilferuf des gepeinigten Menschen nach oben, aber wir brauchen nur recht hinzuhören, um zu erkennen, daß da nicht ein beliebiger Mensch, sondern einer redet, der unter der Offenbarung steht“.⁶⁰

Diese Auffassung steht im Spannungsverhältnis, wenn nicht im Widerspruch zur Aufwertung des Kommentars im Judentum, das den Kommentar als Bestandteil, ja als Kern der Schrift begreift. Der jüdischen hermeneutischen Tradition zufolge treibt erst der Kommentar „die ‚Offenbarung‘ aus der ‚Schrift‘ hervor“.⁶¹ Obgleich dieser Begriff des Kommentars nicht identisch ist mit dem von Kracauer intendierten ‚profanen‘ Textkommentar, steht die Dialektik von Kommentar und Schrift im Widerspruch zu Bubers Trennung zwischen der „Leibgestalt“⁶² des Wortes und dem historischen Metadiskurs. Buber denkt die Rezeption der Schrift als reines *Ereignis*, nicht als exegeti-

⁵⁷ S. KRACAUER, *Die Bibel auf Deutsch*, S. 185.

⁵⁸ M. BUBER, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*, S. 4.

⁵⁹ M. BUBER, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*, S. 4–5.

⁶⁰ M. BUBER, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*, S. 11.

⁶¹ A. HIRSCH, *Der Dialog der Sprachen. Studien zum Sprach- und Übersetzungsdenken Walter Benjamins und Jacques Derridas*, München 1995, S. 107.

⁶² M. BUBER, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*, S. 6.

schen *Prozess*, der seine eigene Vollendung immer wieder aufschiebt. Diese implizite Enthistorisierung trennt ihn von Rosenzweig, für den sich jede Übersetzung, exemplarisch Luthers Bibelübertragung, „der Konstellation einer ganz einmaligen Geschichtsstunde“ verdankt.⁶³ Gegen den affirmativen Bezug auf Luther grenzt sich Buber ab, wenn er sein Projekt nicht als „Luther-Revision“, sondern als „ein Drauflosgehen“ bestimmt, „das die bisherigen Dolmetscher kennt und nutzt, aber sich keinem verschreibt“.⁶⁴

Bubers Ideal des Neuanfangs korrespondiert mit seiner Vorstellung von der Verwirklichung der ‚Duwelt‘ als Resultat individueller Entscheidung und verfängt sich in ähnlichen Aporien. Einerseits soll sich der Gehalt der Schrift ohne Vermittlung durch historische Kritik mitteilen – der Leser muss sich „die Schrift vornehmen, als kennte er sie noch nicht“⁶⁵ –, andererseits soll er sich unmittelbarer Konsumierbarkeit entziehen. Obwohl sich Rosenzweig mit Buber einig ist, dass der Übersetzer die instrumentelle Handhabung von Sprache unterlassen muss – er grenzt die „Eindeutschung des Fremden“ gegen den Anspruch ab, „das Deutsche umzufremden“⁶⁶ –, dürfte ihm dieser Rekurs auf das Unmittelbare fremd gewesen sein. Bubers Rezipient, der die Schrift ‚spricht‘ und ‚hört‘, schafft im „lauschenden Sprechen“⁶⁷ den Arbeitsprozess des Dolmetschers nach, der den Urtext ‚empfangen‘ und auf ihn ‚geantwortet‘ hat. Im Gegensatz zur „analytischen Wissenschaft“, die bemüht ist, „Zeichen, die geschrieben sind, durch andre zu ersetzen“, möchte er dem Urtext „entsprechen“.⁶⁸ Seine Tätigkeit verhält sich zur analytischen Wissenschaft wie die ‚Duwelt‘ zur ‚Eswelt‘; während in dieser das Bibelwort Gegenstand partikularen Interesses ist, fasst er es als Gegenüber auf, mit dem er in Beziehung tritt. Das Wort wird analog zum ‚echten‘ Gespräch nicht als Einbruch des schlechthin Anderen, sondern als Realisierung eines verborgenen Potentials des ‚Zwischenmenschlichen‘ gedacht: „Vollzogene Offenbarung ist immer Menschenleib und Menschenstimme, und das heißt immer: *dieser* Leib und *diese* Stimme im Geheimnis ihrer Einmaligkeit“.⁶⁹ Übersetzung erscheint als Prozess, in dem der Dolmetscher die in der Schrift sedimentierte Überlieferung verlebendigt, um der ‚empfangenden‘ Sprache

⁶³ F. ROSENZWEIG, Die Schrift und Luther, in: M. BUBER/F. ROSENZWEIG, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin 1936, S. 88–129, dort S. 101.

⁶⁴ M. BUBER, Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift, S. 38.

⁶⁵ M. BUBER, Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift, S. 4.

⁶⁶ F. ROSENZWEIG, Nachwort zu den Hymnen und Gedichten des Jehuda Halevi, in: F. ROSENZWEIG, *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, S. 200–219, dort S. 201–202.

⁶⁷ M. BUBER, Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift, S. 5.

⁶⁸ M. BUBER, Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift, S. 8.

⁶⁹ M. BUBER, Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift, S. 6.

neue Möglichkeiten zu erschliessen. Dieser Transfer des Mündlichen ins Schriftliche ähnelt der „Doppelbewegung des ‚Belauschens‘ und ‚Idealisierens‘“, die Herder als Aufgabe des Dichters beschrieben hat.⁷⁰ Die poetische Schöpfung beruht Herder zufolge auf einem „Bilderstrom“,⁷¹ den der Dichter im Akt der Zeichenkonstitution stillstellt, um die Bedingung für die Verlebendigung der unbegriffenen mündlichen Überlieferung zu schaffen. Da Buber und Rosenzweig sich mehrfach auf Herders Sprachphilosophie beziehen – unter anderem adaptieren sie den Begriff vom „Wurzelsinn“⁷² –, überrascht diese Affinität nicht. Wie Herders poetischer Genius überführt der Dolmetscher die „Diskontinuität der Mündlichkeit in die Kontinuität der Schriftlichkeit“,⁷³ andererseits ermöglicht er einen „Rezeptionsmodus des Hörens“,⁷⁴ der die Lektüre als Prozess des ‚Lauschens‘ und ‚Antwortens‘ zu denken erlaubt.

Ähnlich wie Buber betont Rosenzweig, dass die Schriftlichkeit der Bibel im „gelauteten, gesungenen“ Dienst des Wortes stehe,⁷⁵ doch er zieht andere Konsequenzen. Während Buber die Übersetzung als Gespräch denkt, betrachtet Rosenzweig jedes Gespräch als Übersetzung: „Wer spricht, übersetzt aus seiner Meinung in das von ihm erwartete Verständnis des Andern“.⁷⁶ Impliziert Bubers Dialogik die Tendenz, die Alterität der Sprache durch Analogisierung von Übersetzung und Gespräch einzuebnen, betont Rosenzweig die Inkommensurabilität von eigener und fremder Sprache gerade im Alltagsdialog, der als Transpositionsleistung aufgefasst wird. Wahres Verstehen ist nicht trotz, sondern aufgrund der Inkommensurabilität der Sprachen möglich, so dass jede Übersetzung auf die Differenz zwischen Übersetzung und Original verweisen muss. Der Übersetzer hat nicht die Aufgabe, die Kluft zwischen fremder und eigener Sprache zu verringern, sondern eine Erneuerung der Zielsprache „aufgrund ihrer eigenen Virtualität“ zu erreichen.⁷⁷ Während Buber der Rezeption der Schrift durch den ‚heutigen Men-

⁷⁰ F.-J. DEITERS, Das Volk als Autor? Der Ursprung einer kulturgeschichtlichen Fiktion im Werk Johann Gottfried Herders, in: H. DETERING (ed.), *Autorschaft. Positionen und Revisionen*, Stuttgart, Weimar 2002 (= Berichtsbände / Germanistische Symposien 24), S. 181–201, dort S. 188.

⁷¹ F.-J. DEITERS, Das Volk als Autor?, S. 189.

⁷² K. REICHERT, „Zeit ist’s“. *Die Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber im Kontext*, Stuttgart 1993, S. 25.

⁷³ F.-J. DEITERS, Das Volk als Autor?, S. 183.

⁷⁴ F.-J. DEITERS, Das Volk als Autor?, S. 197.

⁷⁵ F. ROSENZWEIG, Die Schrift und das Wort. Zur neuen Bibelübersetzung, in: F. ROSENZWEIG, *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, S. 134–140, dort S. 134.

⁷⁶ F. ROSENZWEIG, Die Schrift und Luther, S. 88.

⁷⁷ K. REICHERT, „Zeit ist’s“, S. 13.

schen‘ eine neue Unmittelbarkeit abtrotzen möchte, ist die Übersetzung für Rosenzweig ein Interferenzmedium aufeinander irreduzibler Stimmen:

„Der Übersetzer macht sich zum Sprachrohr der fremden Stimme, die er über den Abgrund des Raumes oder der Zeit vernehmlich macht. Wenn die fremde Stimme etwas zu sagen hat, dann muß die Sprache nachher anders aussehen als vorher.“⁷⁸

Diese Erkenntnis der Einheit in der Vielfalt deutet auf die messianische Utopie der ‚Einen Sprache‘:

„Man kann übersetzen, weil in jeder Sprache jede andre der Möglichkeit nach enthalten ist; [. . .] und man soll übersetzen, damit der Tag jener Eintracht der Sprachen, die nur in jeder einzelnen, nicht in dem leeren Raum ‚zwischen‘ ihnen erwachsen kann, komme.“⁷⁹

Die Übersetzung kann den Weg bereiten für diesen Augenblick der Eintracht, ihn herbeiführen kann sie nicht. Diese utopische Intention unterscheidet Rosenzweig von Buber, der die Möglichkeit des Einstands der Sprachen in die lebensweltliche Gegenwart verlegt und der christlichen Erlösungsvorstellung, wonach „unterschiedliche Nationalsprachen kein Hindernis des ‚Einanderverstehens‘ sind“,⁸⁰ näher ist als der jüdischen, die auf einer nicht zu schlichtenden Asymmetrie der Sprachen beruht. Es war wohl nicht zuletzt die Adaption christlicher Glaubensvorstellungen, die Bubers Dialogik zum Angelpunkt versöhnungspolitischer Diskurse in der Bundesrepublik hat werden lassen.

IV.

Bubers Dialogik ist für ihn stets handlungsleitend gewesen. Nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten blieb er bis 1938 in Deutschland, um seine pädagogische Arbeit für einen ‚Dialog‘ mit den Deutschen zu nutzen. Auch nach seiner Emigration wollte er nicht als Emigrant gelten und stellte die Übersiedlung nach Jerusalem als Konsequenz eines Lebensprogramms dar, dessen Vollzug durch die historische Entwicklung lediglich beschleunigt worden sei.⁸¹ Sein Engagement für einen ‚deutsch-jüdischen Dialog‘ verband sich mit dem Plädoyer für einen ‚jüdisch-arabischen Dialog‘ sowie, der Erfahrung des Holocaust zum Trotz, mit scharfer Kritik am Staatszionismus. Noch seine Beiträge zur deutsch-jüdischen Verständigung nach 1945 inter-

⁷⁸ F. ROSENZWEIG, Nachwort, S. 202.

⁷⁹ F. ROSENZWEIG, Nachwort, S. 203.

⁸⁰ A. HIRSCH, *Der Dialog der Sprachen*, S. 27.

⁸¹ S. BEN-CHORIN, Martin Buber und die Nachfolge. Versuch eines Fazits zu seinem 25. Todestag am 13. Juni 1990, in: *Tribüne* 29/114 (1990), S. 147–151.

pretierte er nach dem Modell der Dialogik. Zeugnis dieser Kontinuität ist die Bibelübersetzung, die er 1925 mit Rosenzweig begonnen hatte und erst 1961 allein beendete. Dennoch ist die oft behauptete Anwendbarkeit seiner Dialogik auf das Verhältnis von Deutschen und Juden nach 1945 fragwürdig, impliziert die ‚dialogische Situation‘ doch die Suspension von diskursiver Auseinandersetzung und Geschichtlichkeit. Sie beginnt, wo es „keines Wissens mehr“ bedarf,⁸² und bezieht sich nicht auf die historische, sondern auf die „personenhafte Existenz“: „Der Sprecher nimmt aber den ihm so Gegenwärtigen nicht bloß wahr, er nimmt ihn zu seinem Partner an“.⁸³ Dass die Transzendierung der empirischen Realität an eine Affirmation des personalen Du gebunden ist, wird deutlich, wenn Buber dekretiert, die „Echtheit“ eines Gesprächs sei in Frage gestellt, sobald „ein noch so geringer Teil der Anwesenden von sich und von den andern als solche empfunden werden, denen keine aktive Beteiligung zgedacht ist“.⁸⁴ Die Verknüpfung von Ich und Du ist von der dialogischen Situation selbst also schon vorausgesetzt. Diese wird als reine Gegenwart jenseits der Dimension des Historischen und Biographischen gedacht: „Wesenheiten werden in der Gegenwart gelebt, Gegenständlichkeiten in der Vergangenheit“.⁸⁵ Der Bezug auf Geschichte wird der ‚Eswelt‘ zugeschlagen, während die ‚Duwelt‘ als Verwirklichung des ‚erfüllten Augenblicks‘ erscheint. Die Affirmation des ‚Du‘ jenseits empirischer Kontexte ist indes unvollziehbar, wenn die Gesprächspartner, wie im ‚deutsch-jüdischen Dialog‘, einander notwendig als historische Personen gegenüberreten. Wann immer Buber nach 1945 versucht, seine Dialogik zur zeitgenössischen Problemlage in Beziehung zu setzen, betont *und* überspielt er diese Aporie. So begründet er 1950 die Ablehnung der Teilnahme an einem jüdisch-christlichen Symposium:

„Es geschah, weil für mich [. . .] der Deutsche als Vielheit, als Menge, als öffentliches Wesen gesichtslos geworden ist. Ich kann aber nur zu Menschengesichtern reden [. . .]. Ganz anders verhält es sich mit meiner Beziehung zu einzelnen deutschen Menschen, die aufgeschlossen und redlich, der ganzen Schwere der Situation bewußt, zu mir kommen“.⁸⁶

Seine Hoffnung auf ein Gespräch zwischen Deutschen und Juden artikuliert er 1953 mit den Worten:

⁸² M. BUBER, *Zwiesprache*, S. 143.

⁸³ M. BUBER, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, in: M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1979, S. 269–298, dort S. 293.

⁸⁴ M. BUBER, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, S. 296.

⁸⁵ M. BUBER, *Ich und Du*, S. 20.

⁸⁶ M. BUBER, Nachtrag zu einem Gespräch, in: *Die Neue Zeitung* vom 21. 2. 1951.

„Der betriebstolle Lärm der Stunde darf die vox humana, die zur Stimme gewordene Essenz des Menschlichen, nicht länger übertönen. Sie soll aber nicht bloß gehört werden, Antwort soll ihr widerfahren, die sie aus der einsamen Monologik ins anhebende Gespräch der Völker zieht“.⁸⁷

Der Deutsche als historische Person erscheint durch die Erfahrung des Nazismus als „gesichtslos“ und kann zu keinem ‚Du‘ mehr werden, während der Deutsche als einzelner „Mensch“ ein Partner bleiben kann, dessen „vox humana“ dem „Lärm“ der öffentlichen Debatte widersteht. Die Unmöglichkeit eines gesellschaftlichen Dialogs von Deutschen und Juden wird privat kompensiert, indem die ‚Begegnung‘ gegen den ‚öffentlichen Diskurs‘ ausgespielt wird. Dennoch bleibt die Überführung der „einsamen Monologik“ in ein „Gespräch der Völker“ ein blosser Wunsch, und die Unmöglichkeit, in einer öffentlichen Debatte zu deutschen „Menschengesichtern“ zu reden, veranlasst Buber zur Absage. Ist die dialogische Beziehung lediglich als private Erfahrung zu realisieren, fehlt ihr gerade jene Intention auf Transzendenz, die ihr Wesen ausmachen soll. Auf der Ebene des ‚Menschlichen‘ kann nicht eingeholt werden, was gesellschaftlich versagt bleibt.

An diesem Zwiespalt zwischen persönlicher und historischer Erfahrung setzt Scholems Kritik der versöhnungspolitischen Wendung des Dialogbegriffs an. Sie zielt primär auf ein innerjüdisches Missverständnis. Das ‚deutsch-jüdische Gespräch‘, wie es seit den Anfängen der Assimilationsbewegung von jüdischen Denkern propagiert worden ist, war laut Scholem stets ein ‚einsamer Monolog‘. Die Hoffnung, die dialogische Erfahrung könne eine gesellschaftliche werden, ist demnach Selbstbetrug. Konsequenter formuliert Scholem seine These in Form einer Absage, als Begründung, weshalb er sich nicht an einer Festschrift für Margarete Susman beteiligt. Diese Schrift, die 1964 unter dem Titel *Auf gespaltenem Pfad* erschien und einen Beitrag Bubers enthielt, verstand sich als „Dokument eines im Kern unzerstörbaren deutsch-jüdischen Gesprächs“.⁸⁸ Obgleich er diese Formulierung attackiert, nutzt Scholem sie nicht für die Polemik gegen die deutsche Versöhnungspolitik, sondern zur Kritik jener ‚dialogischen‘ Strömung des Judentums, der Buber angehört. Dabei nimmt er „das existentielle, und daher in einem gewissen Sinn als ‚unzerstörbar‘ in Anspruch genommene Moment“ des Dialogbegriffs ernst und grenzt es ab gegen die Verwendung „feierlich klingender Termini [. . .], um gänzlich triviale Sachverhalte zu bezeichnen“.⁸⁹ Für Scholem meint ‚Dialog‘ jedoch ein „historisches Phäno-

⁸⁷ M. BUBER, *Nachlese*, Heidelberg 1965, S. 223.

⁸⁸ G. SCHOLEM, Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch, in: G. SCHOLEM, *Judaica*. Band II, Frankfurt/M. 1970, S. 7–11, dort S. 7.

⁸⁹ G. SCHOLEM, Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch, in: G. SCHOLEM, *Judaica*. Band II, Frankfurt/M. 1970, S. 12–19, dort S. 13.

men“, das nicht „als ein vereinzelt biographisches Faktum, sondern als eine Erscheinung von übergreifender Bedeutung“ verstanden werden müsse.⁹⁰ Während Bubers Dialogik die Unvollziehbarkeit des ‚deutsch-jüdischen Gesprächs‘ gleichsam ‚zwischenmenschlich‘ zu kompensieren sucht, beharrt Scholem auf einem Verständnis von Dialog, das auf *soziale* Verwirklichung zielt und historisches Eingedenken voraussetzt. In diesem Sinn habe ein ‚Gespräch‘ zwischen Deutschen und Juden nie stattgefunden:

„Der Versuch der Juden, sich den Deutschen zu erklären und ihre eigene Produktivität ihnen zur Verfügung zu stellen, sogar bis zur völligen Selbstaufgabe hin, ist ein bedeutendes Phänomen [. . .]. Von einem Gespräch vermag ich bei alledem nichts wahrzunehmen.“⁹¹

Die jüdische Assimilation erscheint vor diesem Hintergrund nicht als Vorbild des anzustrebenden Dialogs, sondern als dessen Verhinderung von Beginn an. Das deutsch-jüdische Gespräch sei gestorben, „als die Nachfolger Moses Mendelssohns, der noch aus irgendeiner, wenn auch von den Begriffen der Aufklärung bestimmten, jüdischen Totalität her argumentierte, sich damit abfanden, diese Ganzheit preiszugeben“.⁹² Alle von jüdischer Seite entwickelten Vorstellungen einer Kultursymbiose versteht Scholem als Illusionierungen, die über den monologischen Charakter der eigenen Rede hinwegtäuschen:

„Sie sprachen zu sich selber, um nicht zu sagen: sie überschrien sich selber. Manchen war dabei unheimlich zumute, viele aber taten so, [. . .] als ob das Echo ihrer eigenen Stimme sich unversehens in die Stimme der anderen verwandeln würde“.⁹³

Implizit kennzeichnet er damit auch Bubers Dialogik als verschleierte Monolog, als Ausdruck einer Krisenerfahrung, die durch Emphase des ‚Zwischenmenschlichen‘ nur scheinbar harmonisiert wird. In seiner Rede zur Vollendung von Bubers Bibelübersetzung äussert er diese Kritik in Form eines Lobes:

„Als Rosenzweig und Sie sich an dieses Unternehmen machten, gab es ein deutsches Judentum, in dem Ihr Werk eine lebendige Wirkung, eine Aufrüttelung und Hinführung zum Original bewirken sollte. [. . .] Es lag ein utopisches Element in Ihrem Unterfangen. [. . .] Für wen wird diese Übersetzung nun bestimmt sein, in welchem Medium wird sie wirken? Historisch gesehen ist sie nicht mehr ein Gastgeschenk der Juden an die Deutschen, sondern [. . .] das Grabmal einer in unsagbarem Grauen erloschenen Beziehung“.⁹⁴

⁹⁰ G. SCHOLEM, Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch, S. 16.

⁹¹ G. SCHOLEM, Wider den Mythos, S. 8.

⁹² G. SCHOLEM, Wider den Mythos, S. 8.

⁹³ G. SCHOLEM, Wider den Mythos, S. 9.

⁹⁴ G. SCHOLEM, An einem denkwürdigen Tage, in: G. SCHOLEM, *Judaica*. Band I, Frankfurt/M. 1963, S. 207–215, dort S. 214–215.

Bubers Intention wird in dieser Interpretation mehrfach umgedeutet. Zum einen versteht Scholem das Übersetzungsprojekt nicht nur als „Gastgeschenk“, sondern als Aufforderung an die assimilierten Juden, sich dem „Original“ der Schrift zuzuwenden und deren hebräische Wurzeln wiederzuentdecken, womit er das selbstkritische, die innerjüdische Diskussion betreffende Moment betont. Überdies spricht er bereits dem ursprünglichen Übersetzungsvorhaben einen primär utopischen Gehalt zu und klammert die Intention auf ‚Verwirklichung‘ im Sinne der Buberschen Dialogik aus. Vor allem aber diagnostiziert er, dass der existentielle Anspruch, den Buber mit seiner Übersetzung verband, historisch dementiert worden sei. Liest man Scholems Ausführungen vor dem Hintergrund der Kritik am ‚deutsch-jüdischen Dialog‘, erscheint die Bibelübersetzung als verfehltes Gesprächsangebot, dessen utopische Dimension mit der Realität nicht zu vermitteln war und das als Zeugnis dieses Scheiterns denkwürdig genannt werden kann.

Obwohl die Bibelübersetzung und die Festschrift für Susman sich anboten, um die Mechanismen zu demonstrieren, mit denen jüdisches Denken zwecks nationaler ‚Versöhnung‘ instrumentalisiert wird, richtet sich Scholems Kritik primär auf das Judentum. Am Beginn seiner Auseinandersetzung mit Bubers Philosophie findet sich der Hinweis auf die „Einflußlosigkeit Bubers in der jüdischen Welt“,⁹⁵ nicht etwa die Würdigung seines Einflusses in der Bundesrepublik. Scholem bestreitet überdies Bubers Interpretation, wonach sein Werk seit *Ich und Du* als Abkehr vom mystischen „Kult des Erlebnisses“⁹⁶ zu verstehen sei. Vielmehr beruhe die Hinwendung zum ‚Sozialen‘ auf einer Projektion mystischer Erfahrungsgehalte auf die Lebenswelt:

„Seine ‚empirischen‘ Beschreibungen eigener Ich-Du-Erfahrungen [. . .] sind, scheint mir, überhaupt nicht anders denn als Beschreibungen von mystischen Erfahrungen zu verstehen. Wohl aber ist unbestreitbar, daß Buber [. . .] die Rede vom ‚werdenden Gott‘, die hinter vielen seiner früheren Äußerungen zu stehen scheint, endgültig verworfen hat. So auch hat er nun das früher von ihm so erhobene ‚Erlebnis‘ zugunsten der ‚Begegnung‘ abgewertet. Aber diese Abwertung und die damit verbundene Kritik ist rein verbal, und auf den Moment der Begegnung wird jetzt genau das übertragen, was ihn vorher zu einem realisierten Erlebnis gemacht hat“.⁹⁷

Während die Erlebnismystik den Hiatus zwischen Wirklichkeit und messianischer Erlösung betont, figuriert die empirische Realität in Bubers Dialogik gleichsam als ‚Fenster‘ zur mystischen Erfahrung. Das sich im mystischen Erlebnis ankündigende Neue ist „kein Aufruf zur Revolution“, zum Bruch

⁹⁵ G. SCHOLEM, Martin Bubers Auffassung des Judentums, in: G. SCHOLEM, *Judaica*. Band II, Frankfurt/M. 1963, S. 133–192, dort S. 135.

⁹⁶ G. SCHOLEM, Martin Bubers Auffassung des Judentums, S. 161.

⁹⁷ G. SCHOLEM, Martin Bubers Auffassung des Judentums, S. 166.

mit der überkommenen Ordnung, sondern „die Entfaltung der Ebenbildlichkeit des Menschen“;⁹⁸ jedes empirische Du wird ein „Durchblick zum ‚ewigen Du‘“.⁹⁹ Diese Distanzierung vom utopischen Charakter des Messianismus durch Projektion mystischer Erfahrungsgehalte auf die ‚zwischenmenschliche‘ Sphäre lässt sich interpretieren als Verdrängung jüdischer zugunsten christlicher Elemente der Dialogik. Auch der Chassidismus erhält aus dieser Perspektive einen verharmlosenden Akzent, insofern alle Züge der mystischen Erfahrung vernachlässigt werden,

„in denen die Begegnung mit dem Konkreten als dessen Aufhebung gedeutet wird, weil in der wahren Begegnung [. . .] das Konkrete seinen Konkretheitscharakter verliert und ins Göttliche hineingenommen wird. Die ‚Weltverliebtheit‘ des Chassidismus stellt sich bei näherer Untersuchung als die Weltverliebtheit Bubers heraus“.¹⁰⁰

Bubers Versuch, den Chassidismus als Lehre von der „Bejahung der Wirklichkeit“¹⁰¹ zu lesen, unterschlägt die destruktiven Implikationen der chassidischen Erlösungsvorstellung. Der Vorwurf der ‚Weltverliebtheit‘ trifft dabei ebenso Bubers Dialogik, die die Begegnung von Ich und Du als lebensweltliche Realisierung des Gottesbezugs denkt, statt die Kluft zwischen Lebenswelt und mystischer Erfahrung zu betonen:

„Denn nicht die *konkrete* Wirklichkeit der Dinge erscheint als das ideale Resultat der Aktion des Mystikers, sondern etwas von der *messianischen* Wirklichkeit, in der alle Dinge wieder an ihrem echten Ort in der Verfassung der Schöpfung wiederhergestellt und [. . .] verklärt worden sind“.¹⁰²

Während die messianische Utopie auf der Insuffizienz alles bloss ‚Konkreten‘ beharrt, neigt Bubers ‚Weltverliebtheit‘ zur undialektischen Verklärung des Hier und Jetzt, die die Erlösung schon in der Gegenwart möglich erscheinen lässt. Dass diese affirmative Dimension seiner Dialogik mit der Erfahrung des Nazismus nicht vermittelbar ist, hat Buber selbst erkannt. Schon 1939 schreibt er in einem Brief an Gandhi:

„Das Wort ‚Martyrium‘ bedeutet Zeugenschaft; wenn aber kein Mensch da ist, der das Zeugnis entgegennimmt? Zeugenschaft ohne Zeugnis, unwirksames, unbeachtetes, verwehendes Martyrium, das ist das Los unzähliger Juden in Deutschland“.¹⁰³

⁹⁸ G. SCHOLEM, Martin Bubers Auffassung des Judentums, S. 178.

⁹⁹ G. SCHOLEM, Martin Bubers Auffassung des Judentums, S. 165.

¹⁰⁰ G. SCHOLEM, Martin Bubers Auffassung des Judentums, S. 189.

¹⁰¹ G. SCHOLEM, Martin Bubers Deutung des Chassidismus, in: G. SCHOLEM, *Judaica*. Band I, Frankfurt/M. 1963, S. 165–202, dort S. 188.

¹⁰² G. SCHOLEM, Martin Bubers Deutung des Chassidismus, S. 194–195.

¹⁰³ M. BUBER, Brief an Gandhi, in: M. BUBER, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Köln 1963, S. 628–643, dort S. 631.

Obwohl er keine theoretischen Konsequenzen aus dieser Einsicht gezogen hat, gesteht Buber ein, dass die „Zeugenschaft“, als deren Bestandteil er sein Denken begriffen hat, von niemandem beantwortet wird. Während Scholem diese Erkenntnis als Kritik an jüdischen Selbstillusionierungen formuliert, wird sie bei dem französisch-jüdischen Philosophen Vladimir Jankélévitch zum identitätsstiftenden Moment des Judentums nach 1945.

V.

Als Bergson-Schüler und Kämpfer in der Résistance war Jankélévitch nur mittelbar in die Aporien deutsch-jüdischer Erinnerungspolitik verstrickt. Die Erfahrung des Holocaust hat er jedoch im Gegensatz zu Buber und Scholem mit dem Abbruch jedes ‚geistigen‘ und realen Dialogs mit der deutschen Kultur beantwortet. Seine Schrift *Pardonner?* von 1971, die Essays aus den sechziger Jahren aufnimmt, ist seine einzige zusammenhängende Äußerung zur Problematik des ‚deutsch-jüdischen Gesprächs‘. Innerhalb seines Werks, das beherrscht wird von Arbeiten zur Lebensphilosophie, Kultursoziologie und Musikästhetik, steht sie erratisch da, was der darin artikulierten konzessionslosen Verweigerung entspricht. Zu Beginn des Essays, der die Diskussion um die Verjährbarkeit von NS-Verbrechen zum Anlass für eine moralphilosophische Erörterung historischer Vergebung nimmt, zieht Jankélévitch eine Grenze zwischen Deutschen und Juden, indem er feststellt, die Deutschen könnten

„uns unsere Einmischung in ihre Angelegenheiten nicht vorwerfen; das sind nicht ‚ihre Angelegenheiten‘. [. . .] Deutschland, das heißt der Angeklagte, ist weit eher noch das einzige Land, das sich mit dieser Frage nicht zu befassen hat“.¹⁰⁴

Damit korrespondiert die Schlusspassage, die das Totengedenken als innerjüdische Aufgabe reklamiert: „Diese unzähligen Toten [. . .] sind *unsere eigene Angelegenheit*. Wer sollte darüber sprechen, wenn nicht wir darüber sprechen? [. . .] Die Toten sind vollständig abhängig von unserer Treue“.¹⁰⁵

Aus diesen Überlegungen ergeben sich ungewöhnliche erinnerungspolitische Konsequenzen für das Verhältnis von Deutschen und Juden. Die Inkommensurabilität der Judenvernichtung, die, wie Jankélévitch betont, nicht verjährbar, nicht rationalisierbar und mit moralischen Kriterien kaum zu beschreiben ist, führt dazu, dass die ‚Tat‘ nicht ihren Urhebern, sondern

¹⁰⁴ V. JANKÉLÉVITCH, Verzeihen?, in: V. JANKÉLÉVITCH, *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, ed. von R. KONERSMANN, Frankfurt/M. 2003, S. 243–282, dort S. 246.

¹⁰⁵ V. JANKÉLÉVITCH, Verzeihen?, S. 279.

ihren Opfern gehört und nur von den Opfern bezeugt werden kann. Die Aufarbeitung der Vergangenheit und das Totengedenken sind – nicht aus juristischen, sondern aus moralischen Erwägungen heraus – gleichsam als unveräußerliches Eigentum des jüdischen Volkes anzusehen. Die Versuche deutsch-jüdischer Annäherung und die Diskussionen um die angemessene Form deutschen Holocaust-Gedenkens sind aus dieser Perspektive zweitrangig, da die Ermordeten zuvorderst von der Treue *jüdischen* Gedenkens, nicht von zweideutigen Akten deutscher Erinnerung oder Reue abhängig sind. Damit wendet sich Jankélévitch nicht nur gegen jene Vorstellung des Dialogs, wie sie in Anlehnung an Buber popularisiert worden ist. Vielmehr erscheint ihm jeder öffentliche Diskurs über den Holocaust prinzipiell unangemessen: „In einer Kontroverse gibt es das PRO, und es gibt das CONTRA [. . .]. Doch Auschwitz, wir wiederholen es, ist kein Kolloquiumsthema; Auschwitz schließt die Dialoge und die literarischen Gespräche aus“.¹⁰⁶ Scholems These, wonach der Dialog von Juden und Deutschen in Wahrheit ein innerjüdischer Monolog gewesen sei, wird von Jankélévitch zugespitzt und affirmativ gewendet: Gerade die Erfahrung des Holocaust verpflichte die Juden zu einem sich jeder Verständigung verweigernden erinnerungspolitischen Monolog. Die bloße Form des öffentlichen Diskurses – der Austausch von Argumenten, die Dialektik der Urteilsfindung – erweist sich angesichts von Auschwitz als verharmlosend. Eine freie Kommunikation zwischen Deutschen und Juden scheint schon deshalb unmöglich, weil sie zwangsläufig apologetisch geriete. So sei das „Kolloquium“ ein geeignetes Forum jener „Kasuisten“, die „die Verbrennungsöfen betrachten, wie man die Schrecken des Krieges im allgemeinen betrachtet“, und sich den Zweiten Weltkrieg als „einfache Abrechnung zwischen Kriegsführenden“ vorstellen.¹⁰⁷ Der öffentliche Diskurs über den Holocaust befördert demnach die Möglichkeit, dessen Inkommensurabilität durch Relativierung oder Aufrechnung zu verkleinern. Jankélévitchs Kritik am ‚deutsch-jüdischen Gespräch‘ geht also weiter als Scholems. Sie richtet sich nicht nur gegen die Vorstellung einer Kultursymbiose, sondern gegen alle Bewältigungsdiskurse, in denen Juden und Deutsche als gleichberechtigte Gesprächspartner auftreten, weil jene ‚Gleichberechtigung‘ angesichts der historischen Tatsachen eine Depotenzierung der jüdischen Seite impliziert. Scholems Feststellung, der ‚deutsch-jüdische Dialog‘ sei ein Monolog gewesen, wird zum Konstituens eines neuen jüdischen Selbstbewusstseins umgedeutet. Gerade der monologische Charakter jüdischen Erinnerns, der den Juden durch die deutsche Unfähigkeit zu trauern

¹⁰⁶ V. JANKÉLÉVITCH, *Verzeihen?*, S. 257.

¹⁰⁷ V. JANKÉLÉVITCH, *Verzeihen?*, S. 258.

aufgezwungen worden ist, erscheint als Garant authentischen Eingedenkens. Jeder Dialog von Deutschen und Juden droht dagegen umzuschlagen in erinnerungspolitische Apologie, die den Juden die ihnen zugehörnde Erinnerung raubt, um sie für nationale Zwecke zu vereinnahmen. Jankélévitchs Text selbst ist geprägt von der Aporie dieses Gedankens: Er versteht sich nicht als ‚Beitrag‘ zu einer Debatte und kann im strengen Sinn nicht beantwortet werden. Er ist (und damit nähert er sich, gleichsam von der anderen Seite her, Bubers Dialogik verblüffend an) ein Einspruch gegen jedes Sprechen ‚über‘ Auschwitz und versteht sich nicht als Diskurs, sondern als *Geste*. Im Text ist der Keim einer Theorie gestischen Sprechens angelegt, wenn Jankélévitch den Kolloquien, die das Reden ‚über‘ Auschwitz symbolisieren, zwei wortlose Handlungen gegenüberstellt:

„Man kann die erschütternde Geste von Kanzler Brandt vor dem Denkmal des Warschauer Ghettos hier nicht mit Stillschweigen übergehen. Und auf der anderen Seite erweist der bewunderungswürdige Mut von Mme Beate Klarsfeld, daß die Elite der jungen deutschen Generation die Elite, von der wir sprechen, zu ersetzen wußte“.¹⁰⁸

Der Kniefall Brandts in Warschau lässt sich ebensowenig wie die Ohrfeige, mit der Beate Klarsfeld auf die NS-Vergangenheit Kiesingers reagierte, als rein symbolischer Akt verstehen. Im Gegenteil artikuliert sich in der reinen Geste, deren Wortlosigkeit von der Unaussprechlichkeit der gemeinten Sache zeugt, ein Impuls, der sich in keine erinnerungspolitische Ideologie integrieren lässt. Die reine Geste als Medium des Eingedenkens zeugt sowohl davon, dass sich Auschwitz in keinen ‚Diskurs‘ auflösen lässt, wie auch von dem Bedürfnis, diese Erkenntnis zur Grundlage richtigen Handelns zu machen. Jankélévitch hat diese Theorie der Geste als Medium historischen Gedenkens nie ausformuliert. Doch seine Gesprächsverweigerung, die nicht nur in seinem Werk, sondern auch in der politischen Diskussion der Zeit singulär ist, lässt sich als eine solche Geste interpretieren. Sein Text ist die Paraphrase einer Ellipse, die sein Werk durchzieht und im Verschweigen dessen, was sich nicht sagen lässt und doch gesagt werden müsste, zur Geste des Eingedenkens wird.

¹⁰⁸ V. JANKÉLÉVITCH, Verzeihen?, S. 267.